МЕТАФИЗИКА (юнон. meta ta physica–физикадан кейин) – дунёни моҳияти ёки ҳар қандай борлиқнинг бирламчи асослари тўғрисидаги фалсафий таълимот. М. тушунчаси–чуқур маънога эга бўлганлигига қарамасдан сунъий равишда пайдо бўлган. Метафизика Аристотель меросини – мантиқ, физика ва ахлоқ фанларига нисбатан системага солиш муносабати билан мавжуд бўлди. Бироқ, Арасту яхлитлик моҳиятига бағишланган ишларнинг қисми фалсафа номланиши, юқорида қайд этилган фанларга тўғри келмас эди, чунки мазкур қисмда борлиқ ва билимнинг энг умумий тамойиллари ўрганилар эди. Шунинг учун Аристотель ишларини муҳарири Антронокос ушбу муаммоларни ўрганишни метафизика атамаси билан аташни таклиф этди, бу эса филос.ни физикадан кейин қуйишга имконият яратди. Ўша даврнинг анъаналарига кўра дунё, табиат, ўсимлик, ҳайвонлар тўғрисидаги фанлар, “физика” деб аталар эди, уларнинг доирасидан ташқари (“мета”) бўлган ва мавжудликни ўрганувчи умумий назария қисми сифатида тушунилиб, “метафизика” деб аталган. Кейинчалик фалсафа ҳам шунга мос ҳолда метафизика деб аталди. Метафизик файласуфлар томонидан эрамиздан IV аср илгари ўрганилган бўлиб, ўзгармас субстанция тўғрисида фикр юритишади. Бу фалсафанинг шундай қисми бўлиб «Реаллик нима?» деган саволга жавоб беришга уринган. Ҳақиқий реалликни реаликга монанд ажратиб берувчи муайян мезонларни ишлаб чиқишга уринган кейинчалик, ушбу тушунча турли хил фалсафий оқимларда ўз ифодасини топди.

Ушбу тушунча Ўрта Осиё мутафаккирларини таълимотида ўз ифодасини топган. Мас., Ибн Сино таърифига кўра метафизика борлиқ тўғрисидаги таълимотдир. Унинг фикрича борлиқнинг тўрт турини метафизика ўрганади.

1) жисмоний (моддийлик)га эга бўлмаган объектлар–илоҳий мавжудодлар ва Оллоҳ.

2) илоҳийлиги камроқ бўлган объектлар, материяга қандайдир алоқаси борлар (осмон жисмлари, уларни жонлантирувчи ва ҳаракатга келтирувчи жонлар билан).

3) Объектлар айрим холларда моддийлик билан бирлашувчи бўладилар, баъзи бир холларда эса улардан эркин холда мавжуд бўлишлари мумкин (субстанция, хусусият, зарурият, имконият).

4) Моддий объектлар ёки тушунчалар материя билан доимо боғлиқликда бўлган жисмни табиатга эга.

Метафизика тушунчаси кейинги ўзгаришлари, унинг аниқ моҳиятли тушунчалари пайдо бўлишига олиб келди. Метафизика тушунчаси айрим моҳиятли доираси чегарасидан чиқиш йўлларини кўрсата бошлади. Бунинг натижасида ушбу тушунча ҳиссиётдан юқорироқ (яъни ҳиссиёт доирасидан кейин жойлашганлигини англатади) ва унинг билиш усуллари аниқланади.

Метафизика тушунчасини борлиқ тўғрисидаги таълимоти билан (XVII асрда онтология деб аталувчи) айнан бирлиги тўғрисидаги фикрлар классик элинизмда, Ўрта Осиёлик мутафаккирлар таълимотларида, ўрта аср схолистикаси ҳам қайд этилган. М. ва Онтологияни ўхшашлиги улар айнан бир хил фундаментал саволларга жавоб беришга уринганлар. (Борлиқ нима, унинг моҳияти нимадан иборат, дунё нима ва хакозо).

Кейинчалик уларни излаш соҳалари ўзгара бошлади. М. тушунчасини ўзгариши илмий инқилоблар билан боғлиқлигини кузатиш мумкин. Вақт ўтиши билан табиатга бўлган қарашлар ўзгарди. Бу ўз ифодасини Коперник, Кеплер, Галилей, Ньютон таълимотларида ўз аксини топади ва шу билан бир вақтни ўзида экспериментал–математик табиатшуносликни шаклланиши билан боғлиқдир. Илмга бўлган муносабат ўзгарди, бу эса фан табиат устидан хукмрон деб қайд этилган. М.ни таърифини ўзгаришларга олиб кирилди. М. специфик билиш услуби сифатида тушунтирилди. Бу эса ўз навбатида баъзи бир рационализм йўналишида бўлган фалсафий йўналишлар томонидан қабул қилинди (позитивизм, неопозитивизм, марксизм ва б.).

Инсон борлиқнинг янги муаммолари М. доирасини кенгайтирди. Ҳозирги замон фалсафасини шаклланиши, классик рационализмни ман этиб инсон субъективлиги билан боғлиқ бўлган иррационализм қатламини қайд этилиши, дунёни кўп қирралигини, зиддиятлилиги янада кенг қамровлигини асослади. Шунинг учун ҳозирги замон фалсафасида «антропологик бурилиш» вужудга келди ва субъект назариясида унинг кўп муаммолари аксини топди ва янги усуллар билан ечимини топа бошлади.

Инсон муаммоси барча замонавий фалсафий оқимларининг мавзуси бўлиб қолди. Бу эса кенг қамровли маданий тажриба фалсафий плюрализмни вужудга келтириб М. замонавий билим учун янги эвристик имкониятларини аниқлай бошлади.

М. талқини биринчи навбатда фалсафанинг предмети, унинг маданиятдаги моҳияти ва функциялари билан боғлиқ бўлганлиги учун М. нафақат турлича, балки бир–бирига альтернатив тушунчалар ҳам мавжуд. Унинг ривожида классик анъаналар билан боғлиқлигини акс эттиришимиз билан бир вақтда, ундан воз кечиш уринишлари билан ҳам боғлиқ.

Ҳозирги замонда М. талқинлари кўплигига қарамасдан, ҳукмрон қилувчиси М. тушунчаси дунёда инсон борлиғининг энг умумий асосларини ўрганувчи фалсафий таълимот деб қайд этиш мумкин. Шу билан бошқа хилдаги таълимотлар ҳам мавжуд: М. «умуман фалсафагуйлик»; «онтология» тушунчасини синоними ва билиш услуби (диалектикага арши аратилган) деб қаралади.

МЕТАФИЗИКА (греч. meta ta physika — после физики: выражение, веденное в оборот александрийским библиотекарем Андроником Родосским,

МЕТАФИЗИКА (греч. meta ta physika — после физики: выражение, веденное в оборот александрийским библиотекарем Андроником Родосским, предложившим его в качестве названия трактата Аристотеля о "первых родах сущего") — понятие философской традиции, последовательно фиксирующее в исторических трансформациях своего содержания: 1) в традиционной и классической философии М. — учение о сверхчувственных (трансцендентных) основах и принципах бытия, объективно альтернативное по своим презумпциям натурфилософии как философии природы. В данном контексте вплоть до первой половины 18 в. (а именно: вплоть до экспликации содержания ряда поня-

тий философской традиции Вольфом) М. отождествлялась с онтологией как учением о бытии (см. **Онтология).** Предмет М. в данной ее артикуляции варьируется в широком веере от Бога до трансцендентально постигаемого рационального логоса мироздания (см. **Логос, Трансцендентное и Трансцендентальное).** Конституируемое в этом мыслительном контексте классическое математизированное естествознание парадигмально фундировано презумпцией метафизического видения мира (Деррида в этом плане интерпретирует математику как "естественный язык выражения взаимосвязи М. и идеи Единого или Логоса"). Понимание М. как учения "о первоосновах" приводит в рамках данной традиции как к практически изоморфному отождествлению М. и философии как таковой, так и к тенденции метафорического использования термина "М." в значении "общая теория", "общее учение" (вплоть до "М.

любви" у Шопенгауэра или "М. секса" у Дж.Ч.А.Эволы); 2) в неклассической философии М. — критикуемый спекулятивно-философский метод, оцениваемый в качестве альтернативного непосредственному эмпиризму (в позитивизме), специфически понятой диалектике (в марксизме — см. **Диалектика, Марксизм, Неомарксизм),** неотчужденному способу бытия человека в мире и адекватному способу его осмысления (у Хайдеггера), субъектному моделированию реальности (в феноменологии — см. **Феноменология, Гуссерль)** и т.д. Так, "позитивная философия" Конта решительно дистанцируется от метафизической проблематики, артикулируемой в качестве спекулятивного пространства "псевдопроблем" и бесодержательных суждений, не подлежащих верификации; В.Ленин противопоставляет "метафизическому решению раз навсегда ("объяснили!") вечный процесс познания глубже и глубже"; феноменология расценивает М. как "преднайденность мира", основанную на "некритическом объективизме", пресекающем возможность конструирования его субъектом; а по оценке Хайдеггера, "метафизика как метафизика и есть, собственно говоря, нигилизм". Начало данной интерпретации М. может быть возведено к гегелевскому употреблению термина "М." для обозначения принципиальной ограниченности рассудка по сравнению с разумом (в кантовской интерпретации последних). В силу унаследованной эпохой модерна от классики интенцией на отождествление М. с философией как таковой отказ культуры от аксиологического акцента на метафизичность стиля мышления связан и со своего рода кризисом статуса философии как "царицы наук" в системе культуры (см. **Методология, Философия).** Реакция на этот кризис нашла свое выражение в интенциях конституирования М. в качестве удовлетворяющей всем требованиям

сциентизма "строгой науки" (Гуссерль), "индуктивной науки" (Х.Дриш — см. **Витализм),** "точной науки" (Г.Шнейдер), "фундаментальной науки" (Й.Ремке) и т.п.; 3) в постнеклассической интерпретации М. — это классическая философия как таковая (прежде всего, в идеалистической своей артикуляции), т.е. философия, характеризующаяся такими фундаментальными презумпциями, как: а) презумпция наличия объективирующегося в логосе единства бытия (см. **Логос, Лого-центризм)** и б) презумпция единства бытия и мышления (см. **Идеализм).** В этой системе отсчета философия классической традиции конституируется, согласно постмодернистской ретроспективе, как "философия тождества" в отличие от современной философии как "философии различия" (см. **Тождества философия, Различия философия, Идентичность).** Согласно оценке Хабермаса, данные презумпции теряют свой аксиоматический статус под влиянием таких культурных феноменов, как: а) радикальная критика сциентистскитехногенной цивилизации, фундированной в своих рациональных гештальтах жесткой субъект-объектной оппозицией (см. **Бинаризм),** и б) де-трансцендентализация сознания, интерпретируемого в качестве "ситуативного" (как в смысле исторической артикулированности, так и в смысле процессуальной процедурности). Верхним хронологическим пределом культурного пространства, в рамках которого феномен М. может быть обнаружен, выступает философия Ницше: по Хайдеггеру, Ницше может быть интерпретирован как "последний метафизик", и если в его учении "преодоление М." конституируется в качестве задачи, то в философии Хайдеггера эта задача находит свое разрешение. При переходе к постнеклассическому типу философствования то проблемное поле, которое традиционно обозначалось как философия сознания, трансформируется в философию языка: по оценке Т.С.Элиота, философия 20 в. пытается опровергнуть "метафизическую теорию субстанциального единства души" (см. **Аналитическая философия, Хайдеггер, Гадамер, Витгенштейн, Куайн)** и, в целом, "остановиться у границы метафизики". Современная философия если и использует концепт "М.", то исключительно в нетрадиционных аспектах (например, М. как "глубинная грамматика" в аналитической философии, "метафизика без онтологии" у Р.Дж.Коллингвуда или "сослагательная М." у В.Е.Кемерова). Постмодернизм продолжает начатую неклассической философией традицию "критики М.", а именно — "ницшеанскую критику метафизики, критику понятий бытия и знака (знака без наличествующей истины); фрейдовскую критику самоналичия, т.е. критику самосознания, субъекта, самотождественности и самообладания; хайдеггеровскую деструкцию метафизики,
онто-теологии, определения бытия как наличия" (Деррида). Предметом постмодернистской критики становится, по выражению Делеза, "божественное бытие старой метафизики". Согласно программной позиции постмодернизма, современный "теоретический дискурс" призван окончательно "заклеймить... метафизические модели" (Ф.Джеймисон). Философия постмодернизма конституирует предметность своей рефлексии как опыт не бытия, но становления (см. **Переоткрытие времени).** По оценке Сартром Батая как одного из основоположников постмодернистского типа философствования, его "оригинальность... в том, что он... поставил не на метафизику, а на историю". (Во многом аналогичные тенденции могут быть зафиксированы и в современном естествознании: отказ от попыток объединения единичных фактов в единую метафизическую систему в теории катастроф Р.Тома, синергетическое видение мира как конституируемое, по оценке И.Пригожина и И.Стенгерс, "за пределами тавтологии" — см. **Неодетерминизм).** Дистанцирование от самой презумпции возможности М. выступает в качестве практически универсальной позиции постмодернистских авторов: Кристева отмечает, что "любая рефлексия по поводу означивания разрушает метафизику означаемого или трансцендентального эго" (см. **Кристева, Означивание, Трансцендентальное означаемое);** Деррида констатирует совершающийся постмодернизмом "поворот против метафизической традиции концепта знака" (см. **Пустой знак);** Фуко строит модель познавательного процесса как "максимально удаленного от постулатов классической метафизики" с ее презумпциями имманентности смысла

бытию и его умопостигаемости в усилии незаинтересованного (так называемого "чистого") сознания и определяет современную когнитивную ориентацию как стремление "скорее к тому, чтобы слушать историю, нежели к тому, чтобы верить в метафизику" (см. **Фуко, Генеалогия).** В контексте постмодернистской философии языка в принципе невозможно конституирование "метафизических концептов самих по себе": согласно позиции Деррида, "никакой... концепт... не является метафизическим вне всей той текстуальной проработки, в которую он вписан". В рефлексивной оценке Кристевой используемый постмодернистской философией понятийный инструментарий выступает как "система обозначений, стремящаяся избежать метафизики". В контексте разрушения традиционного концептуального ряда объект — феномен — ноумен посредством фигуры "онтологической видимости" постмодернистская философия осмысливает себя скорее как "патафизика /начиная от "патафизики" А.Жарри — *М.М./,* ...как преодоление метафизики, которая

определенно основана на бытии феномена" (Делез). В условиях аксиологической приоритетности в современной культуре презумпции идиографизма, в философии постмодернизма понятие "М." как фундированное идеями Единого, общности и универсализма, вытесняется понятием "микрофизики" как программно ориентированного на идеи принципиальной плюральности, разнородности и отдельности (см. **Постмодернистская чувствительность):** например, в посвященном исследованию творчества Фуко сборнике "Microfisica del potere: interventipolitici" (Италия, 1977) эксплицитно ставится задача исследования не "М. власти", но ее "микрофизики" (ср. с "микрополитикой" у Джеймисона и у Делеза — см. **Событийность).** В свете данных установок постмодернизм осмысливает свой стиль мышления как "постметафизический" (см. **Постметафизическое мышление).** Однако поскольку, по оценке постмодернизма, "история М." в определенном смысле есть и "история Запада", постольку — при программном радикализме постмодернистской антиметафизичности — "во всякой системе семиотического исследования... метафизические презумпции сожительствуют с критическими мотивами" (Деррида). (В качестве примера может служить использование концепта "Метафизическое желание" в философии Другого Левинаса — см. **Другой, Левинас, "Воскрешение субъекта";** аналогична, по оценке Рорти, "безнадежная" попытка конституирования Хайдеггером "универсальной поэзии" как специфического варианта М.) В контексте западной культурной традиции даже "общеупотребительный язык", согласно оценке Деррида, — "вещь не невинная и не нейтральная. Это язык западной метафизики, и он несет в себе не просто значительное число презумпций всякого рода", но, что наиболее важно, "презумпций... завязанных в систему", т.е. задающих жестко определенную парадигмальную матрицу видения мира. В связи с этим свою задачу постмодернистская философия определяет как освобождение от этой жесткой однозначности, ради которой "предстоит пройти через трудную деконструкцию всей истории метафизики, которая навязала и не перестает навязывать всей семиологической науке... фундаментальную апелляцию к "трансцендентальному означаемому" и к какому-то независимому от языка концепту; апелляция эта не навязана извне чем-то вроде "философии", но внушена всем тем, что привязывает наш язык, нашу культуру, нашу систему мысли к истории и системе метафизики" (Деррида). В этих условиях сама критика М. может оказаться процедурой, выполняемой сугубо метафизически, и единственным методом, позволяющим избежать этого, является, согласно позиции Деррида, ме-

тод "косвенных движении и действии, непременно из засады", в силу чего постмодернизм последовательно подвергает деструкции практически все базисные презумпции самого метафизического стиля мышления (см. **Ацентризм, Бинаризм, Номадология, Плоскость, Поверхность).** (См. также **Постметафизическое мышление, Метафизика отсутствия.)**

МЕТАФИЗИКА (греч. meta ta physica - буквально: после физики) - философское учение о первичных основах всякого бытия или о сущности мира. "Physica" обычно переводят - "природа". Однако следует иметь в виду, что это понятие воспроизводило в философии античности два основных смысла: сущее как таковое и внутренняя сущность предмета (т.е. "природа сущего"). Эти два значения были взаимодополняющими при анализе вещей. Поэтому уже в античности философствование в собственном смысле слова - это и есть вопрошание о "фюсис" в указанном выше двойном значении: вопрошание о сущем и вопрошание о бытии этого сущего. Понятие "М." - несмотря на весь его глубокий смысл - имеет прежде всего искусственное происхождение и связано с систематизацией аристотелевского наследия в соответствии с тремя дисциплинами - логикой, физикой и этикой. Однако часть работ Аристотеля, посвященная проблемам сущего в целом и составившая так называемую "первую философию", не укладывалась ни в

одну из названных дисциплин, ибо в ней обсуждались наиболее общие принципы бытия и знаний. Поэтому редактор аристотелевских работ Антроникос из Родоса, руководитель школы Ликеон (Лицей) в 1 в. до н.э., предложил использовать для их обозначения термин "М.", что и давало возможность поставить собственно философию вслед за физикой. Кроме того, это было данью уже сложившейся традиции, культивируемой в Ликеоне: науки о мире, природе, растениях, животный называли "физикой", а все то, что находилось вне ("мета") их сферы и составляло как бы общую теорию действительности, обозначалось "М.". Соответственно и философия как таковая стала называться этим же термином. Проблематика, составившая предмет М., представляет собой наиболее древнюю отрасль философии, ибо уже начиная с милетских досократиков (4 в. до н.э.) в ней стали размышлять о вечной субстанции, лежащей в основании изменяющегося мира. М. и стала той областью философии, которая стремилась ответить на вопрос "Что есть реальность?" и разработать нормативные критерии для ее определения и отличения от того, что только кажется реальностью, но ею фактически не является. Более того, в философской традиции комплекс подобных фундаментальных вопросов о действительности считался сущностью философии и основанием всех других наук. Он являлся также объектом осмысления и различных комментариев до такой степени, что разные философские направления получали свое название именно в зависимости от способа решения "метафизических" вопросов. Последующая трансформация понятия М. привела к появлению более четких содержательных смыслов, когда М. стала указывать на выход за пределы отдельных сфер сущего. В результате это понятие начало обозначать науку о сверхчувственном (т.е. расположенном за сферой чувственного) и способ его познания. Истоки систематизированных метафизических учений обнаруживаются уже в эпоху классического эллинизма, которая может считаться своеобразной точкой отсчета для европейской М. В этот период своего формирования М. зачастую отождествлялась с учением о бытии, получившем в 17 в. название "Онтология". Предметы М. и онтологии совпадали в силу фундаментальности вопросов о том, что такое сущее, какова его природа, что такое мир, в чем смысл бытия и т.д. В последующих исторических типах М. по-разному выявлялась фундаментальная структура философствования, которое по сути и является ее основной задачей. Так, определенное своеобразие в метафизическое изучение сущего как такового привнесло средневековье. Патристика, например, продолжая античные традиции размышления о сущем в целом, постепенно изменяет их прежние смыслы, ибо ее сущее здесь понимается как имя Того, кто выше всякого имени, им же установленного (т.е. имя Бога). В отличие от традиционного понимания сущего как творящего начала, сущее обрело в патристике черты тварного бытия. В поздней схоластике наблюдается поворот к региональным онтологиям, где уже ставится вопрос о бытии объектов того или иного рода, в частности, универсалий, чисел и др. Движение традиционной М. к новоевропейской связано с научной революцией, произведенной во взглядах

на природу Коперником, Кеплером, Галилеем, Ньютоном, и становлением экспериментально-математического естествознания. В этот период наблюдается заметное переориентирование философской рефлексии от традиционных метафизических проблем к оформлению программы научного познания природы и построению новых систем "первой философии" (Ф. Бэкон, Декарт, Спиноза, Лейбниц и др.). Подъем научной мысли был связан с интересом к природе, проявлением "вкуса познания" реальных вещей. Установка на выявление объективно-причинных зависимостей стимулировала разработку системы научных методов, так как стало ясно, что для познания недостаточно только созерцания природы. Поэтому знание, наука были объявлены основным средством власти человека над природой. Идеалом науки Нового времени выступала классическая физика (первая теоретическая область естествознания). Она рассматривала мир как огромный механизм, состоящий из множества простых и устойчивых тел, изменения которых сводились к их перемещению в пространстве. Сложившийся в культуре этой эпохи пиетет перед физикой вызвал не только редукцию к ее представлениям других сфер естествознания, но и переоценку роли философской рефлексии: она неизменно должна была стать наукоцентричной и превратиться, главным образом, в метод научного исследования, скоррелированный к тому же с базисными принципами ньютоновской механики. Подобная интерпретация М. как специфического метода познания, фиксирующего объективную устойчивость и неизменность вещей, имела, таким образом, определенное историческое оправдание и стала позже характерной для ряда рационалистических философских систем (марксизма, позитивизма, неопозитивизма и др.). Своей содержательной трансформацией традиционная М. обязана и картезианскому перевороту, переосмыслившему проблему сущего как вопрос о познающем субъекте. Декарт видит цель философского развития в познании истины, основание которой находится в самодостоверности своего "Я". Субъект может в принципе сомневаться в существовании всего сущего - других субъектов и мира в целом, но он не может усомниться в существовании своего собственного мышления. "Мыслю, следовательно, существую" и есть главный принцип декартовской философии, который должен стать опорой для всякой иной достоверности. Методическое сомнение есть подлинное новшество Декарта по сравнению с традиционной М.: истинно сущим становится мышление субъекта, а в качестве прежнего сущего выступает мир исследуемых объектов. Не природа, не Бог, не мир идей, а именно мыслящее Я и есть последнее основание философии. В этом принципе заложены истоки последующего преобразования классической М. объекта в неклассическую М. субъекта. Следующей культурно значимой вехой в исторической судьбе М. является формирование теории субъекта, в которой делается акцент на специфике познающего сознания. Новоевропейская трактовка сущего как объекта, определяемого через Я-субъекта (Декарт, Беркли), получает новую версию в философии Канта, который видит сущее в трансцендентальном единстве сознания. Тем самым Кант модернизирует классическое

философское знание, так как построение М. субъекта связано у него с движением от М. субстанции (бытия объекта) к познанию как деятельности, протекающей по своим собственным законам. Анализируя структуру субъекта, Кант пытается ответить на вопрос, что такое истинное знание? Для его решения он различает - исходя из структуры субъекта - субъективные и объективные элементы знания. Предметом теоретической философии поэтому должно стать исследование познавательной деятельности, установление законов человеческого разума и его границ, а не изучение вещей как таковых - природы, мира, человека. Это означает, что Кант заставил философов взглянуть на мир другими глазами: не с точки зрения картезианского варианта М. ("Что и как познает человек?"), а в принципиально иной плоскости - "Как в принципе возможно познание мира?" (в кантовском варианте это М. природы) и "Как возможна свобода человека?" (М. нравственности). Интерпретация сущего в немецкой классической философии имеет и другие варианты определения: так, Фихте видит сущее "в сознании как таковом", Шеллинг - в "Я", как "абсолютном сущем". Новый подход породил и два пути решения проблемы познающего субъекта - рациональный и иррациональный. Рациональный способ решения метафизических проблем получил свое логическое развитие в философии Гегеля, для которого сущее репрезентировано абсолютной идеей, понимаемой как мысль, мыслящая саму себя, как разворачивающееся всеобщее мышление. Исходя из данной трактовки сущего, Гегель рассматривает отдельные вещи только как моменты саморазвития и самопознания идей или понятий, тем более, что ничего существующего вне понятия нет. Таким образом, Гегель демонстрирует рациональное познание особого типа, которое строится по законам диалектической логики. Развивая диалектический метод, он одновременно делает его и инструментом М. субъекта и тем самым пытается преодолеть прежнюю теорию М. с ее метафизическим способом мышления. Последующая ревизия М. как теории и метода и развитие диалектики как всеобщего философского метода осуществлялось в философии марксизма. Дихотомия М. и науки, анализ М. как методологии позитивного знания являлись предметом исследования классического позитивизма и неопозитивизма. Проблеме мировоззренческой реабилитации М., когда она объявляется вполне законной философской дисциплиной, необходимым элементом всякой теоретической деятельности, выяснению ее значимости для развивающегося постнеклассического естествознания 20 в. и построению "новой М. - неометафизики" уделяет внимание постпозитивизм (или в более широком контексте "философия науки"). Вторая половина 19 в. привнесла иные смыслы в жизнь человека, до сих пор находившегося под влиянием культа разума, знания и науки, с помощью которых предполагалось радикально изменить прежний мир. Внутри культуры в виде оппозиции начинает формироваться новое видение мира, которое стремится выявить сущностные характеристики бытия человека, определить способы его ориентации в мире и предложить систему общезначимых ценностей, базирующихся на иных постулатах и принципах, и

способных помочь человеку освободиться от веры в прогресс. Комплекс новых проблем человеческого бытия расширил первоначальные рамки М. субъекта. Тем более, что формирующаяся неклассическая (современная) философия, отказавшись от классического рационализма, занялась исследованием огромного, практически неизученного, пласта иррациональных (внелогических) факторов человеческой субъективности. Стало ясно, что человеческий мир намного многограннее, противоречивее и бесконечнее, чем представлялось рациональному знанию. Именно в силу указанных причин произошел так называемый "антропологический поворот" в современной философии, когда многие проблемы теории субъекта, только поставленные в новоевропейской М., получили дальнейшее развитие в русле новых методик. Таким образом, проблема человека стала сквозной темой неклассической философии, даже, когда эти вопросы выходили в иные области философского знания: философию науки, философию языка и др. Это означает, что многообразный культурный опыт породил философский плюрализм в русле иррационалистических, этико-психологиче-ских, религиозных, феноменологических ориентации в изучении проблем бытия человека, наряду с развивающимися рационалистическими направлениями, пытающимися выявить новые эвристические возможности М. для современного научного знания. На этом историческом этапе наблюдались попытки реформирования идеалистических концепций сущего, например, в учении Шопенгауэра о мировой воле и рассуждениях Ницше об исторически преобразующейся воле к власти. Не менее глубокие трактовки сущего обнаруживаются в русской философии - у В. Соловьева (сущее как "всеединое сущее"), Франка (сущее как "абсолютное бытие или сверхвременное единство"), С. Трубецкого (сущее как явление, либо как идея, либо как предмет веры). Впоследствии Хайдеггер отметит основные исторические вехи М., которые, с его точки зрения, ознаменованы тремя основными способами понимания сущего: античный (сущее как подлежащее), средневековый (сущее как сотворенность), новоевропейский (сущее как объект, определяемый через Я-субъект). Предметом современной М., по Хайдеггеру, является бытие сущего, что принципиально разнит его позицию от марксистского определения сущего как бытия вообще. Кроме того, все исторические версии М. одновременно демонстрируют и процессу-альность метафизического мышления, которое осуществлялось в разные периоды европейской философии через такие основные способы, как: 1) созерцание; 2) познавание; 3) вопроша-ние; 4) слушание. Наконец, судьба М. в течение всего 20 в. в немалой степени оказалась зависимой от интерпретации проблемы языка во всех его функциональных проявлениях. Ведь апелляция к теме языка - это попытка, с одной стороны, преодоления традиционных, исторически себя исчерпавших форм разума, легализованных целым рядом "центризмов" (лого-, эго-, этно- и т.п.), с другой - возможность переключиться на решение проблемы соотношения языка - мира - человека, модифицировав тем самым предметное поле предшествующей М. Правда, критики такого подхода усматривают в этой триаде контуры формирования

абсолютного пан-лингвизма, который вытесняет мир и человека на периферию языка. Проблема статуса языка, его онтологического бытия имеет в структуре метафизического знания свою историю: так явственно прослеживается тенденция движения от взглядов Витгенштейна с его методом философской терапии (направленной на выявление "языковых аномалий", "болезней" в процессуальной деятельности М.) - к позиции Хайдегте-ра, для которого "Язык - дом Бытия", в обители которого живет человек, Дерриде и его методу деконструкции метафизических высказываний. В отличие от метода реконструкции как рабочего инструмента всех историко-научных исследований в пределах панлогизма, деконструкция отвергает саму возможность анализа "означаемых, минуя означающее", и ее цель видится в активизации внутритекстовых "очагов сопротивления" диктату "логоцентризма". Последний связан с элиминацией из сети взаимоуказательных знаков одного квазиобъекта, который сам перестает что-либо означать, но при этом означается всеми остальными знаками. Такими "трансцендентальными означаемыми" оказываются не только Бог (обобщенная категория теологии), бытие (категория философской онтологии), но и Истина (категория гносеологии), "Вещь в себе" и т.д. Историческая судьба М. представляется сложной и неоднозначной, вынуждающей часто менять характер философствования - либо в силу авторских вариантов решения тех или иных концептуальных построений, либо как следствие цивилизационных сдвигов, затронувших в целом философское знание. Поскольку трактовки М. связаны, в первую очередь, с пониманием предмета философии, ее сущности и функций в культуре, поскольку существовали не просто различные версии М., но зачастую и ее альтернативные интерпретации. В ее развитии просматриваются как моменты преемственности новых вариантов М. с классической традицией, так и попытки отказа от нее. Однако, при всем многообразии интерпретаций М. в современной философской мысли господствующей является трактовка ее как философского учения о наиболее общих основаниях бытия человека в мире. Вместе с тем встречаются и иные подходы (также продолжающие ту или иную традицию): М. понимается и как "философствование вообще", и как синоним понятия "онтология", и как специфический и и исторически ограниченный ("антидиалектический") метод познания.

А.В. Барковская Нов.ф.с.

МЕТАФИЗИКА — 1) Филос. “наука” о сверхчувств. принципах бытия. 2) Противоположный диалектике филос. метод, исходящий из количеств. понимания развития, отрицающий саморазвитие. Оба указанных смысла понятия М. исторически преемственны: возникнув как осн. филос. “наука” о началах всего сущего, М. на определ. этапе, на базе механистич. естествознания 17 в., была переосмыслена как общий антидиалектич. метод. Это переосмысление сочеталось с общим отрицат. отношением к М. как филос. спекулятивной науке, к-рой был противопоставлен метод точных наук — механики и математики в качестве науч. образа мышления,

соответствующего новой механич. естеств.-науч. картине мира. В качестве метода мышления, противоположного диалектике, М. впервые была понята со времени создания совр. диалектики — в идеалистич. форме Гегелем и в форме новой диалектикоматериалистич. философии — Марксом и Энгельсом. Именно в марксизме понятие “М.” приобрело указанный смысл и в терминологич. отношении. Термин “М.” имеет искусств. происхождение. Александрийский библиотекарь Андроник Родосский (1 в. до н.э.), стремившийся расположить произведения Аристотеля в соответствии с их внутр. содержат. связью, озаглавил “1ЕТй Тй ріхік” (“после физики”) его книгу о “первых родах сущего”. Сам Аристотель называл науку, изложенную в этих книгах, то “первой философией”, то “наукой о божестве” (см. Ме. УІ, 1, 1026 а 10—23), то просто “мудростью”. “Первая философия”, “мудрость”, по Аристотелю, есть наука о первых причинах, о первой сущности. Умозрит., теоретич. характер этой науки противопоставляется Аристотелем сфере практич. опыта, составляя ее высшую ценность, и в этом понимании философии Аристотель выступал как ученик Платона. Однако для Платона существует лишь одна философия — мудрость, обращенная к познанию истинно сущего, т.е. идей; чувственно-действит. мир вещеи познается только по приобщению к идеям. Аристотель же выступил против Платона как раз в связи с этим “приобщением”, к-рое по существу оборачивалось удвоением действительности, а фактически — отрицанием сущностной реальности мира вещей. Позиция Аристотеля определялась след. возражением Платону: ...покажется, пожалуи, невозможным, чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность; поэтому как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно от них?” (там же, XIII, 5, 1080 а 11). Посюсторонность сущности определяет для Аристотеля науч. подход к ее познанию. Первыми сущностями являются для него единичные вещи, но как объект науки эти чувственновоспринимаемые вещи выступают не в качестве единичных, а по их понятию, рассматриваемые со стороны их сущностей, как они выявляются в движении вещей. Этот аспект “...есть дело физики и второй философии” (там же, УІІ, 11, 1037 а 14). Но, отвергая теорию идей Платона из-за неадекватного изображения связи сущности и вещи, из-за удвоения мира сущностеи, Аристотель обратил внимание на действительные, заключенные в развитии науки и практики основания этого учения. “Установление единого и чисел отдельно от вещей, а не так, как у пифагорейцев, и введение идей произошло вследствие исследования в области понятии... (там же, 1, 6, 987 Ь 22). Сущности вещей, в самом деле идеально “удваиваются” в знании, воспаряя все дальше от непосредств. чувств. образа предмета и от конкретной деятельности. Объективно это значит, что всеобщий закон природы, немыслимый вне ее развития, сам не является вещью среди вещей. Причина, источник движения, закон воспринимаются уже не только как непосредственно слитая с данным особым движением форма его, но как отвлеченныи от телесного движения идеальный принцип. Он лишь проявляется через материальное движение, но с нек-рой особой материальной сферой не отождествим. Как говорит

Аристотель, это есть “чистая форма”. Отсюда — аристотелевские понятия “энтелехии”, или “первого двигателя’ Отсюда же — жесткая необходимость первои философии”, М. Свойства, сущности вещей, “...поскольку они отмежеваны от всего телесного, ...составляют предмет изучения философаметафизика” (см. Ге ап. 1, 1, 403 Ь 15). Физика изучает вещи с т. зр. материи, субстрата и формы — она, т.о., видит закон в действии или действие закона. “А что касается начала формы, едино ли оно или их много, и каковы они, то разобрать это в подробности — дело первои философии... (РЬу. 1, 9, 192 ь; рус. пер., М., 1936). Здесь происходит первое разграничение философии и естествознания. Метафизика Аристотеля свидетельствует о первых попытках самоопределения философии перед лицом зарождающегося конкретного знания. М. и есть первый образ собственно философии, первое позитивное, а не негативное, как у Платона, определение специфически философского способа подхода к миру и знанию. При этом, несмотря на то, что Аристотель „ говорит о божественнои природе энтелехии, сведение божества к отвлеченнои чистои форме говорит о падении мифологии под ударами науки. “Чистая форма” Аристотеля была воспроизведена в другом теоретич. контексте в ср.-век. философии, где понятию М., заимствованному у Аристотеля, был придан иной смысл. Если у Аристотеля бытие есть действит. конечный космос, определяемый в своем развитии всей совокупностью причин, материальных и ф ормальных, то ср.-век. философия перетолковывает Аристотеля в соответствии с религ. догмами: мир конечных вещей понимается как несамостоят. в своей сущности, как сотворенная природа (паіггa паіггап). Этим объясняется то, что проблема принципов бытия выносится за пределы действит. мира, в мир божественный. Чувственный, пространственновременной, физич. мир есть обнаружение, эманация божеств. мира. Путь бытия — это путь нисхождения. Поскольку природный мир — лишь бледное выражение сверхчувств. принципов, постольку содержание М. предстает как содержание теологии. Ср.-век. миросозерцание утверждает примат веры над знанием, ибо мистич. откровение есть единств. путь непосредств. постижения первоначал бытия, божеств. субстанции. Однако христ. теологи не исключают возможности косвенного, опосредствованного познания бога, хотя это познание как рациональное есть лишь “обходной”, косвенный путь постижения божеств. сущности, возможный потом, что бог обнаруживает себя в мире конечных вещей. М. и выступала как форма рационального, дискурсивного, понятийного постижения сверхразумного существа, т.е. как форма несамостоят., вспомогат. знания по отношению к откровению. Так, первая философия, или М., у Фомы Аквинского направлена на познание бога как действующей, всеобщей причины и духовной цели, оторванной от материального мира, у Ансельма Кентерберийского предмет М. — постижение бога как высшего блага и бесконечно совершенного существа. Поэтому и в этом смысле философия, приобретшая форму М., являлась служанкой богословия. Но именно потому, что в своей рациональной форме познание в средневековье выступало как М., только она и могла поднимать,

правда в теологич. форме, нек-рые действит. проблемы мира, напр. вопрос о бесконечности и конечности, о взаимоотношении общего и единичного, субстанции и акциденции и т.д. Эпоха Возрождения внесла коренное изменение в толкование сути философии. Становление бурж. обществ. отношений, разрушавших феодально-патриархальные связи, создало объективные условия для осознания личностью собств. самостоятельности, достоинства и самоценности. Это объективное содержание эпохи получило отражение в философии: существо мира, движущие силы бытия стали толковаться по типу сущностных сил человека. Самое понятие М. как филос. науки ассоциировалось деятелями Возрождения, особенно т.н. гуманистами, с догматич. концепцией церк. философии, и потому к ней относились пренебрежительно. Это выразилось, в частности, в отходе от Аристотеля и обращении к Платону и неоплатонизму (Валла, Пико делла Мирандола, Фичино и др.). Это увлечение, при зыбкости, невыработанности мировоззренч. основ эпохи, характеризовавшихся оппозиционной направленностью против схоластики, теологии и М. как ее служанки, облекалось в форму натурфилософии, мистики, пантеизма. Любимая идея философии этого времени — идея человека-микрокосма, в к-ром сконцентрировалось все содержание макрокосма. Так, Бруно полагает, что каждая звезда бесконечной Вселенной есть живое существо. Созвездия приводятся в движение не перводвигателем, а душой, находящейся в них. Атрибутами бога являются по существу свойства человеч. существа — сила, мудрость, любовь. Пико делла Мирандола в своеи Речи о достоинстве человека" вкладывает в уста бога такое определение человека "Я ставлю тебя в центре мира... Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и почетный мастер, сформировал себя в образе, которыи ты предпочитаешь (цит. по кн.: "История эстетики...", т. 1, 1962, с. *507).* Судьба М. в философии нового времени отразила коренные сдвиги в мировоззрении, наступившие в связи с утверждением капиталистич. способа произ-ва в его первой исторически прогрессивной стадии развития. В центре этого нового мировоззрения — механич. концепция мира. Одним из ее источников было изменение соотношения философии и естествознания. Последнее совершило революц. скачок, выразившийся в разработке физич. теории, основанной на точных, математически обоснованных законах механики. Эта теория охватила как земной (динамика, статика), так и небесный мир (небесная механика). В механич. мировоззрении нового времени мир как целое, в т.ч. и прежде всего проблема его принципов и начал, предстал как предмет физики, все тайны к-рого суть есттеств.-науч., а отнюдь не филос. проблемы. Такое изменение предмета философии привело к тому, что физика (механика) заступила место М. Поскольку же объективно филос. проблемы остались во всей их сложности, только воспринимались они под углом зрения нового всеобщего естеств.-науч. подхода, то эти проблемы решительно перестали трактоваться как метафизические, и в центре ф илософствования стал вопрос только о том, каков метод их решения. Так М. обернулась методологией. Но здесь неизбежно сказалось

одно существ. несоответствие. Классич. механика трактовала природу как целостный неразвивающийся механизм с раз навсегда заданным количеством движения, т.е. просто отбрасывала диалектику. Поэтому исторически оправданный отказ от М. как филос. науки и разрушение ее старой спекулятивной формы фактически не привел к преодолению такого ее коренного порока, как концепция вечности и неизменности мира в его осн. принципах и началах. Вот почему М. ,,не была преодолена принципиально, но из первои философии превратилась в "...специфическую ограниченность последних столетий — метафизическии способ мышления (Энгельс Ф., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 20, с. 2 1).В то же время М., отброшенная в качестве особои филос. науки наук Ньютоном и др. естествоиспытателями, неизбежно вновь воскрешалась в филос. системах в замаскированном виде деистич. учения о боге как перводвигателе. Это учение, противоречащее самому материалистич. духу естествознания, обусловлено метафизичностью его метода. М. как учение о сверхчувств. принципах и началах бытия и М. как односторонне-аналитич. метод взаимообусловливают и поддерживают друг друга. Трактовку М., переходную от старой "первой философии" к концепции общефилос. метода исследования природы, дал Ф. Бэкон. Согласно Бэкону, М., как и физика, анализирует природные процессы. Различие между ними — в степени познания. Если "...физика занимается предметами, вполне погруженными в материю и изменяющимися..." (Соч., т. 1, СПБ, 1874, с. 249), то М. раскрывает сущностные законы природы, называемые Бэконом (вслед за Аристотелем, но в новом смысле) формами. М., в истолковании Бэкона, есть наука, вырастающая из физич. исследования природы и предполагающая это исследование. Цель М. — в открытии закономерностей, в постижении отвлеченной и неизменной основы действующих, изменяющихся причин. Постигнув формальные причины, М. достигает законченного, исчерпанного познания сущности природы. У философов 17 в. М. еще сохраняется в качестве особой филос. науки, причем предмет ее резко отграничивается от предмета естествознания. Этот предмет — бог и душа (декарт). И если естествознание, физика во внутр. логике своего построения оказывается независимой от М., то построение системы М. подчиняется логике науч. знания. О своих "Метафизических размышлениях" декарт писал: "...Я ...старался писать в этом трактате только о вещах, которые мог доказать вполне точно, в силу чего и был вынужден придерживаться такого же порядка, каким пользуются геометры..." (Избр. произв., М., 1950, с. 330—331). Это размежеванием, и физики выявляет общую тенденцию обособления естеств. наук, однако для 17 в. характерно действие этой закономерности пока еще как тенденции. Поэтому виднейшие ф илософы-метафизики этого периода выступают одновременно и крупнейшими естествоиспытателями (декарт, Паскаль, Лейбниц). В то же время ряд филос. систем (окказионалистов — Мальбранша, Гейлинкса, Клауберга, янсениста Арно и др.) строится вполне в духе старои М., т.е. как чисто умозрит. конструкции, трактуемые в качестве последних, сверхъестеств. начал бытия. На фоне

новаторства 17 в., выражавшегося, в частности, в распространении механич. метода на исследование метафизич. проблем, философия Спинозы занимает необычное место. Разработанная в полном соответствии с “геометрич. методом” (itioге еошегiсо) своего времени, она фактически обнаруживает диалектику объективного мира и потому направлена против М. и как филос. науки и как метода, господствовавшего в совр. ему философии. Спиноза принципиально отказался от метафизич. трактовки субстанции как некоей предпосылочной филос. конструкции, служившей исходной категорией для дедуктивного выведения физич. и духовного мира. Понятие субстанции в его философии получило диалектич. определение причины самои себя. Иными словами, вместо субстанции — абсолютизированной метафизич. характеристики форм бытия или субъекта (напр., пространства или мышления), Спиноза ввел понятие субстанции как всеобщего качества активности мира. Отсюда у него получилось естеств. определение субстанции как природы (“бог, или природа”). Тем самым Спиноза разрубил гордиев узел затруднений прежней М., не умевшей преодолеть дуализм бога и природы, души и тела, в диалектич. концепции мира как саiiа iii, как взаимодействия. для истории М. показательна судьба метафизич. системы Лейбница. Обычно она демонстрируется как пример единства естеств.-науч. и филос. аспектов внутри одной ф илос. концепции. Это единство есть несомненный факт, причем по существу ведущую роль играют в нем математич. и физич. теории Лейбница. В результате М. у Лейбница обнаруживает полную несостоятельность именно как умозрит. система. Лейбниц солидарен со Спинозой в признании внутр. активности субстанции, но трактует субстанцию не как природу (мировое целое), а как исходную индивидуальность, монаду. Он принимает старую метафизич. догму, что источником активности может быть только дух, в то время как тело (материя) есть пассивное начало. Обнаружив диалектику математич. и физич. непрерывности (принцип бесконечно малых величин, закон сохранения импульса), Лейбниц столкнулся с необходимостью интерпретировать с т. зр. этой диалектики свой атомизм. В результате получилось, что каждая монада, будучи в качестве активного духовного начала целым миром, входит в то же время на положении составного элемента в мир как целое. Но поскольку монада есть духовный индивид, то природа ее духовности сводится к формам индивидуального сознания — перцепции (восприятию), представлению, мышлению, а М. оборачивается рациональной психологией. Поскольку же монада как духовный индивид в себе вполне замкнута, мир в целом может действовать как система, только если автономные активности всех монад приводятся в гармонич. согласование богом. Т.о., М. сводится к теории предустановленной гармонии и теодицее, каковьте являются самыми искусств. и непрочными из умозрит. конструкций лейбницевой М. В очевидной несостоятельности предустановленной гармонии Лейбница обнаружилась совершенная непригодность М. и как филос. системы, и как метода. Во всяком случае в качестве метафизич. системы философия Лейбница оказалась явным анахронизмом. “Метафизика XYII века, — по

словам Маркса, — ещё заключала в себе положительное, земное содержание (вспомним декарта, Лейбница и др.). Она делала открытия в математике, физике и других точных науках, которые казались неразрывно связанными с нею. Но уже в начале XУIII века эта мнимая связь была уничтожена. Положительные науки отделились от метафизики и отмежевали себе самостоятельные области. Всё богатство метафизики ограничивалось теперь только мысленными сущностями и божественнътми предметами, и это как раз в такое время, когда реальные сущности и земные вещи начали сосредоточивать на себе весь интерес. Метафизика стала плоскои (Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 2, с. 141). Примером превращения М. в плоскую, далекую от науки педантичную систему может служить философия Х. Вольфа. Он положил в основу М. идеи Лейбница о монадах и теодицею, в сущности ничего не прибавив к ним по содержанию, но догматизировав и абсолютизировав их. Верховным принципом метафизики Вольф считает формальнологич. закон противоречия, из к-рого он и стремится вывести исключительно дедуктивным путем все содержание М. В филос. системе Баумгартена М. превращается в онтологию, т.е. учение о первопринципах реально сущего. Педантизм и сухость М., ее отрешенность от коренных проблем науки и практики стали объектом критики со стороны представителей скептицизма, франц. Просвещения и материализма 18 в. П. Бейль подорвал всякое доверие к М., “...разрушил метафизику с помощью скептицизма, подготовив тем самым почву для усвоения материализма и философии здравого смысла во Франции” (там же). Англ. ф илософы 18 в. (Локк, Юм) подвергли критике М. вообще. Однако непоследовательности Локка, создавшего антиметафизич. систему, оказались подхваченными в системе Беркли, к-рый восстановил М. в противоестественной для нее форме субъективного идеализма. Лишь франц. материализм 18 в. последовательно и до конца разрушил М. 17 в. В блестящей и остроумной форме материалисты 18 в. высмеивают М., ее псевдонаучность и связь с теологией. Как только наука перешла от изучения отд. вещей к изучению их движения, процессов их возникновения и развития, так М. как метод познания была вынуждена отойти на задний план и уступить место диалектике. М., разрушенная франц. Просвещением и материализмом 18 в., пережила, по словам Маркса, “свою победоносную и содержательную реставрацию” в нем. философии, “особенно в спекулятивной немецкой философии XIX века”. По существу “критическая М.” Канта явилась реакцией на механицизм 17—18 вв., к-рый выступил против М. как догматич. филос. науки с позиций догматич. же, антидиалектич. метода. Критика прежней, догматич. М. не означает у Канта разрушения и признания бесплодности М. вообще. Неудачи и пороки догматич. М. обусловлены, по Канту, тем, что в ней не исследуется сама способность познания, ее возможности и границы. Различая вещь в себе и мир явлений, рассудок и разум, Кант остро ‘-л” критикует М., в к-рои ...можно беззаботно вратъ всякий вздор, не опасаясь быть уличенным во лжи”, ибо такие понятия, как душа, мир в целом, бог “...не могут быть даны ни в каком даже самом обширном опыте...” (“Пролегомены”, М., 1937, с. 120,

121). Кант отнюдь не отвергает необходимости М. как науки о боге, свободе воли и бессмертии души. “Вся задача этой критики чистого теоретического разума состоит в попытке изменить прежний метод метафизики, именно совершить в ней полный переворот, следуя примеру геометрии и естествознания” (“Критика чистого разума”, П., 1915, с. *15).* Кант мыслит М. как систему чистого разума, как “...цельное (истинное или ложное) философское знание из чистого разума в систематическои связи... (там же, с. *458),* оценивая М. как “...необходимое завершение всей к у л ь т у р ы,, человеческого разума... (там же, с. 462), ибо ...человеческии разум, уже по природе своей имеющий диалектический характер, не может обойтись без такой науки, обуздывающей его и предохраняющей... от опустошений...” (там же, с. 461). Проводя различие между спекулятивным и практич. применением чистого разума, Кант разделяет М. на М. природы и М. нравов. М. природы, или М. спекулятивного разума, состоит из трансцендентальной философии, охватывающей такие области, как онтология, рациональная физиология и космология, и имманентной физиологии чистого разума, рассматривающей природу как совокупность чувственных предметов и состоящей из рациональной физики и рациональной психологии. Правда, Кант вынужден признать, что М. оторвана от науч. знания уже по предметам своего размышления и что “...из всех открытий, которые удалось бы достигнуть здесь, нельзя сделать никакого применения, полезного iii сопсгео, т.е. в естествознании” (там же, с. 438). Кант переводит решение антиномий чистого разума в область практич. разума. Этот вывод Канта — косвенное признание социальноклассовой, идеологич. обусловленности М. д огматич. М. неизбежно приходит к антиномиям, неразрешимым средствами рассудка. В форме противоположения рассудка и разума Кант сформулировал проблему противоположности М. и диалектики. В отличие от метафизич. теории познания, считавшей противоречие лишь результатом случайного заблуждения, Кант показал, что мышление по самой своей природе впадает в противоречия. Однако Кант считал, что противоречие принадлежит не только предмету самому по себе, но и познающему разуму. Выявив в схематизме чистого рассудка и антиномиях чистого разума объективную диалектику мира, Кант показал только ее “отрицательную” сторону, невозможность разрешения действит. противоречий метафизич. проблем средствами рассудка и чистого разума. Он предугадал необходимость введения практики в философию, однако не решился на этот революц. вывод, возвратившись к старому фидеистич. противопоставлению знания как области чисто теоретич. деятельности разума и веры как области практики в моралъно-этич. смысле. Кант предпринял попытку доказать “практическую”, моральную необходимость существования и развития М. Гегель, продолжая критику прежней М., вместе с тем возрождает ее и основывает, по словам Маркса, “...метафизическое универсальное царство...” (Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 2, с. 139). Приняв кантовское разграничение рассудка и разума, Гегель сосредоточил внимание на критике ограниченности рассудка и рассудочной философии. Он же впервые употребляет термин М. для

обозначения этои ограниченности. М. у Гегеля определяется как учение, не выходящее "...за пределы к о н е ч н ы х определении мысли... (Соч., т. 1, М.—Л., 1929, с. 64) и считающее противоречие "случайностью, как бы аномалией и преходящим пароксизмом болезни" (Соч., т. *5,* М., 1937, с. 520). Рассудок и его правила выполняют ценную работу в процессе познания: "...как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка" (там же, т. 1, с. 132). Однако, по мнению Гегеля, метафизич. способ рассмотрения удовлетворяет лишь "...самые необходимые домашние потребности познания..." (там же, с. 209). "Противоречие — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить" (там же, с. 206). М., по Гегелю, возникает в период, когда мышление еще приступает прямо к предметам и верит, что содержание первоначального опыта ощущений и созерцаний является содержанием самой истинной мысли. "Все начальные ступени философии, все науки и даже повседневная деятельность и движение сознания живут в этой вере" (там же, с. 64). Характеризуя предмет и замыслы М., Гегель обращает особое внимание на сопряженный с ними метод исследования. Гегель видит специфику прежней М. в господстве метафизич. способа мысли, к-рому он противопоставляет систему идеалистич. диалектики. Решающее значение в преодолении старой метафизики Гегель придает принципу "целостности", бесконечности развития, взаимосвязи абстрактных определений, т.е. принципу системы. Однако Гегель вовсе не отвергает сами замыслы М., не отказывает ей в праве размышлять о сверхчувств. предметах — о боге, душе и пр. "Познать бога посредством разума, — это, несомненно, величайшая задача науки" (там же, с. *75).* Свою философию Гегель рассматривает, в сущности, как подлинную М., а диалектику — как "спекулятивную М.", как раскрытие понятия бога. "...Выводы, к которым приходит свободное мышление, согласуются с содержанием христианской религии, так как последняя есть откровение разума" (там же, с. 76). Гегель удерживает теологич. ориентацию М. Отвергая антидиалектич. способ мышления М., он в то же время сохраняет идеалистич. и спекулятивно-умозрительную ее тенденцию. Свою философию он рассматривает как "науку наук". В истолковании законов конкретных областей человеч. бытия Гегель зачастую возводит в ранг окончат. филос. истины абстрактные определения совр. ему науки или обыденного сознания. Некритич. "позитивизм" Гегеля связан с этим возрождением М. Т.о., и в отношении к М. философия Гегеля обнаружила на собств. содержании, что возможности построения чисто умозрит. системы философии исчерпаны как по содержанию, так и по методу. Процесс расхождения М. как филос. науки и как метода, начавшийся вместе с формированием новой механистич. картины мира, достиг в гегелевской попытке возродить М. на базе диалектики крайней степени противоречивости. дальше был возможен только путь ликвидации М. и как метода и как особой филос. науки и замены ее диалектикой как логикой и теорией познания. Критике религии и идеализма в 19 в. соответствовало наступление на

спекулятивную М. и всякую М. вообще. Огромная роль в критике М. принадлежит Фейербаху, противопоставившему “трезвую философию пьянои спекуляции, антропологич. философию умозрительному, иллюзорно-критич. конструированию мира. Хотя Фейербах сумел увидеть земное содержание в метафизич. спекуляциях идеализма, ему не удалось раскрыть социальные и гносеологич. источники М., а значит, преодолеть ее. В бурж. философии 2-й пол. 19 в. отчетливо обнаруживается тенденция возродить М., причем в ее докантовских формах. Гербарт обосновывает принципиальную возможность познания вещеи в себе” и тем самым — существование М. Различая эмпирич. и метафизич. абс. бытие, Гербарт предполагает существование множества простых сущностей, подобных монадам Лейбница. Предмет М. и составляют эти простые, неразложимые, лишенные противоречия и самодвижения субстанции — “реалы”. Метафизич. учение Гербарта проникнуто стремлением вытравить диалектич. моменты из процесса познания, устранить противоречивость из предметного мира и из человеч. познания, построить позитивную М., т.е. М. без противоречий. Тенденция оживить М. находит свое выражение в филос. системе Фриза, разделившего мир явлении и мир вещеи в себе, Бенеке, видевшего в психологии основу М., Лотце, эклектически соединявшего метафизич. системы от Лейбница до Гегеля, и даже в системах Конта и Спенсера. для бурж. философии 20 в. характерны две тенденции: во-первых, борьба против М., к-рую провозглашает неопозитивизм, и, во-вторых, возрождение М. Позитивисты, обрушившись на М. за ее спекулятивный, чисто умозрит. характер, стремились исключить из философии непроверяемые опытом, метафизич. высказывания о боге, душе, бытии, о связи бытия и сознания. Однако борьба позитивизма против теологич. элементов М. смыкалась с борьбой против мировоззренч. функции философии, сопровождалась отказом от исследования категориальной структуры и содержат. процессов мышления. В последнее время неопозитивисты начинают признавать правомерность мировоззренч. вопросов, в т.ч. и религиозных, ранее отвергаемых как бессмысленные. Школа т.н. “логического прагматизма” возражает против резкого разделения формализованного знания и метафизич. постулатов. Нек-рые представители кембриджскои школы философии анализа обыденного языка” оправдывают необходимость М. как явления, обусловленного социальнопсихологич. причинами (дж. Уисдом и др.). Неопозитивисты начинают подмечать насущную потребность совр. науки — потребность в мировоззренческом, методологическом синтезе. Эту тенденцию к мировоззренч. синтезу одним из первых бурж. философов 20 в. почувствовал Н. Гартман. Анализируя внутр. проблемы совр. науки, он отмечает, что науки сами приходят к постановке метафизич. проблем. В то время как прежняя М., по его словам, была дисциплиной, отграниченной от мира, поскольку обращалась к таким предметам, как бог и душа, новая М. вместо рассуждений о первых принципах и абс. сущностях изучает связи, закономерности и структуру бытия, постепенно сливаясь с учением о категориях. В этом понимании М. пробивается разумная мысль о том, что

единство философии и естествознания совершается благодаря разработке фундаментальных филос. категорий, выступающих одновременно как всеобщие связи действительности. Гуссерль, опираясь на ф еноменологич. метод, стремился опровергнуть и прежнюю М. и позитивизм. Он выдвигает идеал универсальной науки, объединенной единым методом и требующей универсального индивида, но в качестве синтетич., универсальной науки он не приемлет и традиционную М., поскольку последняя, с его т. зр., в исследовании духа тяготеет к натурализму и выдает за известное то, „ что в совр. мире становится загадкои всех загадок" — соотношение бытия и познания. В ранних работах он исходил из антиметафизич. идеала философии как строгой науки о ,-п п ф еноменах , как наукоучения и чистои теории познания. Но на этом пути сущность неуловима. Она познается благодаря интуитивному "усмотрению". Так, замысел антиметафизич., строгой философии завершается возрождением М. Хейдеггер, называя свою философию "фундаментальной онтологией", видит ее осн. задачу в том, чтобы найти конкретное решение вопроса о смысле бытия, об истине самого бытия, к-рый в эпоху господства М. не мог быть поставлен. М. в толковании Хейдеггера представляет собой не только филос. концепцию, но прежде всего исторически определ. способ отношения людей к природе и друг другу, при к-ром действительность выступает как нечто предметное, человек как творец предметного мира и первоначальное единство субъекта и объекта р аскалыв ается. Онтологизируя опред. уровень осознания сущности человека, Хейдеггер отрицает тот факт, что изменение природы и создание социальной предметности составляет с{iiТегепіа ресійса человека. для него это истолкование связано лишь с историч. типом отношений субъекта и объекта, к-рый он характеризует как метафизический. Само возникновение и существование науки есть, по его словам, одно из проявлений метафизич. периода человеч. истории. Таким путем отвергается наука и восстанавливается иррационализм. В различных религ. направлениях в совр. бурж. философии М. уже не является филос. наукои, но выступает как толкование "прозрение" бытия. От такого понимания М. — один шаг к религ. пониманию ее целей и содержания, к-рый и делается неотомистами. Согласно неотомистской М., наряду с физич. бытием существует трансцендентное бытие, и цель М. — узрение божеств. сущности. Стремясь возвысить М. над научным знанием, неотомисты одновременно заигрывают с наукой. Но по своему существу неотомистская М. принижает науч. знание и представляет собой антидиалектич. способ толкования мира. Во всех формах М., даже в крайне религиозных, отражается назревшая в совр. знании потребность в мировоззренческом синтезе, к-рая в подлинно научной форме осуществляется только в философии марксизма. Сохранив все рациональное в критике М. нем. классич. философией, Маркс и Энгельс вместе с тем отвергли присущий ей абстрактно-теоретич. идеалистич. подход к этой проблеме. Создание материалистич. понимания истории и применение его к объяснению развития человеч. познания позволило уяснить сущность М. как исторически-определ. формы обществ. сознания. На этой основе было

впервые научно понято подлинное существо М. как исторически ограниченной превращенной формы человеч. знания. М., возникает из присущей науке тенденции дать синтетическое, целостное, конкретное осмысление предмета, но, поскольку эта тенденция не может еще реализоваться в адекватной форме, она получает в М. свою превращенную форму. М. замещает действительно целостное, науч. освоение предмета априорными конструкциями, зачастую препятствующими науке, на той стадии развития обществ. произ-ва, когда производит. силы еще не приобрели форму единой обществ. организации (античность, средневековье). Поэтому законы их функционирования выступали как характеристики деятельности отд. производителей, а не как всеобщие формы деятельности человека вообще. Отражением этого противоречия и была абсолютизация философии (логики) как чисто умозрительной формы знания, в то время как конкретное знание было просто эмпирич. опытом, оформлявшимся в виде нетеоретич. традиции. М. переносит понятия, отражающие закономерности лишь узкой сферы освоенной человечеством действительности, на всю действительность в целом. Метафизич. система — это “...окончательно завершенная система всех мировых связей как физических, так и духовных и исторических...” (Энгельс Ф., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 20, с. 36). М., по своему существу, есть всеобщая мировая схематика, абсолютизирующая какую-то историч. ступень науки и практики. Однако М. не понимает своей ограниченности. делая ограниченности достигнутого уровня знания своим достоинством, М. ставит пределы дальнейшему прогрессу науки. Классики марксизма подчеркивали антинаучность попыток дать априорную законченную миросозидающую конструкцию, отмечая, что логика построения М. во многом тождественна с логикой построения любой идеалистич. системы. Метафизик переворачивает действительные отношения вверх ногами, он “...понимает вещи навыворот и видит в действительных отношениях лишь воплощение тех принципов, тех категорий, которые дремали... в недрах ,,безличного разума человечества”” (Маркс К., там же, т. 4, с. 133). М. некритически относится к существующей действительности, освящает ее как подлинно разумную и соответствующую первопринципам сущего. М., по словам Маркса, “...лишь систематически перестраивается и располагает, согласно своему абсолютному методу, те мысли, которые имеются в голове у всех людеи (там же), она заимствует во многом свое содержание просто из существующего обыденного сознания. Если М. зиждется на принципе замкнутости системы логич. категорий, завершенности предлагаемой ею априорной конструкции первоначал сущего, то диалектика настаивает на открытости системы категорий, отвергая попытку дать законч. систему мира. М. берет объект только в форме объекта созерцания, рассматривая природу, сущее вне отношения к практич. деятельности. Поэтому и субъект рассматривается ею или как антропологич. существо, как часть природы, или как некое безличное существо, эманацию к-рого составляет природа. В первом случае первопринципы всего сущего непосредственно заимствуются из естествознания, причем М. сама может и

не отдавать себе в этом отчета, во втором случае происходит абсолютизация и мистификация исторически определенной ступени человеческого знания. Господство М. как метода теоретич. мышления соответствует тому периоду общественно-историч. практики, когда происходил процесс формирования капиталистич. разделения труда, приведшего к обособлению наук друг от друга и профессиональной узости ученых. Они остаются в плену односторонности метафизич. мышления, поэтому от них “ускользает связь целого” и они запутываются в одном противоречии за другим (см. Ф. Энгельс, там же, т. 20, с. 483—484). Вместе с тем обособленность, разъединенность наук лишь углубляет, усиливает стремление к методологич. и мировоззренч. синтезу. М. выступает как суррогат подобного синтеза. Развитие науки настоятельно требует нового метода — диалектики, к-рая является в истории отрицанием М. и в методологич., и в общественно-историч. смысле. “В своём рациональном виде диалектика внушает буржуазии и её доктринёрам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществлённую форму она рассматривает в движении, следовательно также и с её преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна” (Маркс К., Капитал, т. 1, 1955, с. 20). Политич. и идеологич. история современности свидетельствует, что метафизич. способ мышления характеризует позицию консервативнытх, реакц. сил общества, а идеологи этих сил либо открыто выступают против диалектики, либо толкуют ее в духе иррационализма. Одной из форм, в к-рой проявляется М. в идеологич. борьбе на совр. историч. этапе, является догматизм. Особенность этой формы метафизич. метода состоит в том, что определ. теоретич. положения, составляющие основание научной теории, в т.ч. и теории марксизма-ленинизма, вырываются из целостной системы науки и рассматриваются как некие абсолютные предписания. Тем самым теория из формы обобщенного познания действит. развития превращается в набор догм, принудительно навязываемых действительности и поэтому фактически оказывающихся вне историч. времени и условий. Т.о., догматизм неизбежно лишает теорию критерия практики. Каждый раз, когда на политич. и идеологич. арену выступает догматизм — эта совр. форма М., социальной подоплекой его неизбежно оказывается ориентировка на непролетарские классы. Это социальное содержание М. как метода смыкается с его анахронистичностью и консервативной ролью в современном естествознании. Энгельс в “Анти-дюринге” и “диалектике природы” показал неадекватность метафизического метода мышления достигнутым уже к сер. 19 в. успехам естественных наук. К этому времени уже возник конфликт между укоренившимся способом мышления и достигнутым уровнем науки. Марксистское понимание М. как системы и метода было развито Лениным. Существ. признаком М. как антидиалектики он считал стремление ее выйти за пределы человеч. опыта и науки, воспарить к заоблачным высотам сверхчувственного, построить замкнутую, законченную систему, не

оставляющую никаких возможностей для дальнейшего прогресса науки. Так, по словам Ленина, домарксистская социология, состоявшая во многом из “чисто априорных, догматических, абстрактных построении, негодна именно в силу своеи сплошной и беспросветной метафизичности” (см. Соч., т. 1, с. 126). Ленин отмечает историч. неизбежность метафизич. подхода к предмету, если ученые пытаются дать целостное теоретич. осмысление предмета, когда еще отсутствуют для этого соответств. условия: “...пока не умели приняться за изучение фактов, всегда сочиняли а ргіогі общие теории, всегда остававшиеся бесплодными” (там же). М. выражает поиски, запросы, стремление к синтезу в человеческом знании, но выражает их в неадекватной форме. Лишь диалектика способна научно решить трудности естествознания, дать целостное методологич. и мировоззренческое осмысление научных достижений. Противопоставляя “неразвитому, мертвому, грубому, неподвижному” (см. там же, т. 38, с. 271) метафизич. материализму диалектикоматериалистич. миропонимание, Ленин подчеркнул, что диалектика усматривает в предметном мире живую, находящуюся в постоянном движении целостную систему. Противоположность М. диалектике особенно четко обнаруживается в противоположности метафизич. и диалектич. концепций развития. Если первая рассматривает “развитие как уменьшение и увеличение, как повторение”, то ,, ,-п ,, ,, вторая как единство противоположностеи . При первой концепции движения остаются в тени с а м о движение, его д в и г а т е л ь н а я сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится в о в н е — бог, субъект ес.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание и с т о ч н и к а “с а м о”-движения” (там же, с. *358).* М., по словам Ленина, характеризует “закостенелость понятии (см. Соч., т. 14, с. *35),* ...неумение применить диалектики к ВііСіегЁііеогіе (теория отражения. — Ред.), к процессу и развитию познания” (там же, т. 38, с. 360). Непонимание диалектики абсолютной и относит. истины выявляется в том, что метафизик “...направо, налево, по сложнейшим вопросам науки вообще... бросал словами: последняя, окончательная, вечная истина” (там же, т. 14, с. 120). диалектика противополагает “...метафизическому решению раз навсегда (“объяснили”!!) вечный процесс познания глубже и глубже” (там же, т. 38, с. 117, прим.), противопоставляет метафизическому пониманию общества как механически сцепленного образования научное понимание его как развивающегося организма. Марксистское объяснение сущности М. сыграло большую роль в осмыслении Лениным причин кризиса естествознания нач. 20 в. и путей выхода из него. В своей классич. критике махизма Ленин показал, что М. как метод явилась чертой историч. ограниченности старого материализма и что методологией совр. естествознания может быть только диалектич. материализм. Это тем более так, что диалектика как метод рождается и логикой объективного развития естествознания. Однако диалектич. материализм выступил как отрицание М. не просто в плане противопоставления методов, как это имело место в отношении гегелевской диалектики к М. Он явился диалектич. отрицанием всей

предшеств. философии как по типу построения филос. систем, по предмету философии как науки, так и по методологии. Только диалектич. материализм покончил с пониманием философии как законченной умозрит. системы мира, противопоставлявшейся его естественнонауч. картине. Тем самым впервые в истории философии было разрушено основание для М. как первои философии, как науки наук. Но тем самым мир в качестве предмета философии предстал как развивающаяся действительность, а единств. адекватным методом изучения развития оказалась диалектика как наука "...об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые по сути дела тождественны..." (Энгельс Ф., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 21, с. 302). Совр. движение истории и развитие науки обнаруживают диалектич. характер этих законов со все большей всеобъемлемостью, и все более очевидным становится, что диалектика, все более вытесняющая М. как метод мышления из голов естествоиспытателей, и есть та самая диалектич. логика (см. Логика диалектическая), к-рая утверждается философией диалектич. материализма. Лит.: Маркс К. и Энгельс Ф., Святое семейство, Соч., 2 изд., т. 2; их же, Немецкая идеология, там же, т. 3; Маркс К., Капитал, т. 1, в кн.: Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 23; Энгельс Ф., Диалектика природы, М., 1955; его же, Анти-Дюринг, М., *1957;* его же, Людвиг *Фейербах...,* в кн.: Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 21; Ленин В. И., Карл Маркс, Соч., 4 изд., т. 21, с. 34—43; его же, О значении воинствующего материализма, там же, т. 33: Лейбниц Г. В., Рассуждение о М., Избр. филос. соч., М., 1890; его же, Монадология, там же; Философия в систематич. изложении В. Дильтея [и др.], пер. с нем., СПБ, 1909; Гессен С. И., Мистика и М., "Логос", 1910, кн. 1; Гуссерль Э., Философия как строгая наука, "Логос", 1911, кн. 1; Гегель, Наука логики, Соч., т. 5—6, М., 1937—39; его же, Лекции по истории философии, т. 9—10, М.—Л., 1932—39; Бэкон Ф., Новый Органон, Л.—М., 1938; Декарт Р., Избр. произв., М., [1950]; Плеханов Г. В., К вопросу о развитии монистич. взгляда на историю, Избр. филос. произв., т. 1, М., 1956; Спиноза Б., Этика, Избр. произв., М., 1957; НегЬаг З. Е., Наііррші1іе сіег Меар1іуі1, Зц(і, 1808; его же, А11ешеіпе Меар1іуі1, пеЬ1 сіеп Ап[дпеп сіег р1іі1оор1ііс1іеп а1іг1еЬте, Т1 1—2, КцпіЬег, 1828—29; Веттеіе Е. Е., уеш сіег Ме1ар1іуі1 шісі Рeіііопр1іііоорЬІе, В., 1840; іо2е К Н., МеЬарііуіі, 1841; его же, Всі 1—3, [4 АыГІ.], 1888—1905; Нагішапп Е. уоп, ЗесііісЬІе сіег Меар1іуі1, Всі 1—2, 1899—1900; Неушап і, ЕіпГыігітгщ іп сйе Меар1іуі1, Ер., 1911, Неішое1Ь Н., Меар1іуі1 сіег еііеі1, Мйпс]і—В., 1929; Вешр А., Меар1іуі1 сіе МЖе1аНег, Мйпсіі.—В., 1930; Неісісег М., У1а і Меар1іуі1?, Вогіп, 1930; УПііНаіег Т., Рго1еошспа о а пе шеарЬуіс іп шосіеіті іше, СашЬ., 1931; епе1 1., Ме1ар1іуі1 с1е АНег1іш, Мйпсіі—В., 1931; У1ііпс11 М., Зесігііс1і1е сіег Меар1іуі1, В., 1931; огеі З., 11, Аті1ое а Магх (і. ‘ агісіегіпе еІ Іа поітусііе шеарЬуісще), Р., 1935; Магіаіп 1., ср 1сзоп ліг 1 ‘ кге еІ 1с ргешіиге ргігісіре сіе Іа гаіоп рйсітіаіе, Р., 1936; агге 1. Р., І кге еІ Іа *пйап,* Р., 1943; ВаШіааг , [а шйіос1е сп ший1ар1іуісще, [оіауаіп, 1943; Еапс1геЬе Р1ідпошспо1оіе шісІ. Меар1іуі1, НашЬ., 1949; Рйі и—М., [‘ *оіуйе* сіе Іа

шйар1іуісще, МоітЁгйаі, 1949; Вауег К, Ні1оіге сіе Іа р1іі1оор1ііе шйар1іуісще, Р., *[1950];* Вогіас1іпі і, Ва! ргоЬ1сша1ісішо ана шеаІііса, Ми., *1952;* Ношшс 1., тіердНіе Ваеіп. Віс схісгііа1с Опо1оіе оп Несі Ы Неісісег, ЕгеіЫг, 1953; Неісісег М., ЕіпГыігітгщ іп сие Меар1іуі1, ТьЫгщеп, 1953; Ве Зеоге К Т., С1аіса1 агісі сопешрогагу шеарЬуіс, . У., 1962; МцІІег 1., Уоп Ве'чпЯ1еіп *іа* еіп. шпсі1еііп еіпег Меар1іуі1, Маіп, 1962. *Н. Мотрошилова, А. Огурцов, М Туровский. Москва. А. Потемкин. Ростов н/Д.*

"МЕТАФИЗИКА" — сочинение Аристотеля, в к-ром изложено его учение о сущем, или "первая философия".